İBNÜ'L-ARABÎ'NİN *FUSÛSU'L-HİKEM*'İNDE AYNA METAFORU

Ahmet ÖGKE*

"Bir şeyin kendini kendisi vâsıtasıyla görmesi,
ayna** gibi başka bir şeyde görmesine benzemez."
(İbnü'l-Arabî)

Özet

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde Ayna Metaforu

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem'*de kullandığı ilk metafor olan *ayna,* çeşitli din, edebiyat, mitoloji, kültür, mistik inanç ve felsefî düşünüş sistemlerinde, özellikle birtakım metafizik gerçeklikleri anlatmak amacıyla çokça kullanılan bir *metafor* olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufun genel karakterine uygun olarak İbnü'l-Arabî de *ayna* metaforunu *Fusûs'*ta, Tanrı – âlem ilişkisi, insan, insan-ı kâmil ve kalp kavramlarını açıklamak üzere kullanmıştır.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, ayna, metafor, Tanrı, âlem, insan, kalp.

Abstract

Metaphor of Mirror in *Fusus al-Hikam* by Ibn al-Arabi

Mirror, used as a first metaphor by Ibn al-Arabi in Fusus al-Hikam, is a metaphore used frequently in various religion, literature, mythology, culture, mystical belief and philosophical thought systems especially to describe some mystical realities. In conformity with general character of Tasawwuf, Ibn Arabi also has used mirror methaphore in his Fusus al-Hikam for explaning concepts of relation between God-universe, human being, perfect human-being and heart.

Key words: Ibn al-Arabi, Fusus al-Hikam, mirror, metaphor, god, universe, human being, heart.

---

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı. ahmetogke@hotmail.com

** Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, s. 25.

Giriş

Ayna, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de kullandığı ilk metafordur. Bu özellik, makālemize bu konuyu seçişimizin de ana sebebini oluşturmuştur. Eser olarak *Fusûsu'l-Hikem*'i tercih etmemizin temel esprisi ise, daha önce yayınlanan *İbnü'l-Arabî'de Sembolizm* başlıklı kitabında Tahir Uluç'un, *ayna* sembolünü (bir-iki atıf hâriç) yalnızca *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eksenli incelemiş olmasıdır.[1] İşte bizim bu makālemiz, o çalışmada eksik kalan *Fusûsu'l-Hikem* kısmını da tamamlamış olacaktır.

Ayna, üzerine herhangi bir ışık kaynağından düşen ışınları ve şekilleri yansıtan parlak eşyâ ya da arkası sırlanmış camdır.[2] *Ayna*nın, ışığı ve canlı-cansız bütün varlıkların görüntülerini yansıtması şeklindeki bu temel fiziksel özelliği, onun din, edebiyat ve mitoloji alanlarında çokça kullanılan bir *metafor* olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yüzden, en ilkel din ve inanışlardan tutun da Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi hemen bütün din, kültür, mistik inanç ve düşünce sistemlerinde, özellikle birtakım metafizik gerçeklikleri anlatmak amacıyla *ayna* metaforuna sıkça başvurulduğu görülmektedir.[3]

*Ayna*nın Arapça karşılığı olan *"el-mir'ât"* kelimesine Kur'ân-ı Kerîm'de hiç rastlanmamakla birlikte, Hadis literatüründe bu kavramın metaforik anlamlarda kullanılması dikkat çekicidir. Çoğumuzun bildiği *"Mü'min, mü'minin aynasıdır"*[4] meâlindeki hadis, bunun en meşhur örneğidir. Burada *mü'min*in, ona bakan başka mü'minlerin kendi eksiklik ve hatâlarını açıkça görüp düzeltmelerini sağlayan, cilâlanmış, pırıl pırıl parlatılmış bir *ayna* metaforuyla anlatıldığını görmekteyiz. Bunun aksini düşünmek de mümkündür: *Yansıtma özelliği azalmış, bozulmuş ayna* konumundaki kusurlu ve günahkâr mü'minleri gören diğer mü'minler, bundan kendilerine ders çıkararak aynı yanlışlıklara düşmemeye çalışırlar. Bu hadiste *ayna* metaforuyla tasvîr edilen gerçek *mü'min*, sûfîlere göre *insan-ı kâmil* ve *Cenâb-ı Hak* olarak da yorumlanmaktadır.[5]

Tasavvuf düşüncesinde en çok kullanılan metaforlardan biri olan *ayna,*

---

1 Bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm,* İstanbul 2007, s. 12 (Önsöz kısmı).

2 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük,* 11. baskı, İstanbul 1996, s. 91.

3 Geniş bilgi için bk. Uluç, *age*, ss. 101-109.

4 Süleyman b. el-Eşref Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud,* Dâru'l-Fikr, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, yy., ts., Edeb, 49.

5 Bk. Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım,* Van 2005, s. 66.

bireysel ve amelî zühd hayâtı şeklinde ortaya çıkan tasavvufun ilk karakterinden, sosyal ve nazarî düşünceye doğru gelişim ve değişimine paralel olarak belirgin bir dönüşüm geçirmiştir. İlk başlarda *ayna*, genelde müslümanın, özelde de sûfînin sadece *kalb*ini simgeleyen bir metaforken, İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ile birlikte sûfînin yaratıcısı ile yaşadığı *mistik birlik (vahdet) hâli*ni de ifâde eder bir tarza bürünmüş, felsefî anlamda da en gelişkin seviyesine kavuşmuştur. Gazzâlî, mistik birlik hâlinde yaşanan tecrübenin *tam* bir *birlik* değil de ona *benzer* bir durum olduğunu anlatabilmek için, *ayna-sûret (aynadaki görüntü)* metaforuna başvurmuştur. Nasıl ki *aynadaki görüntü* bir yönden aynaya *bitişik* ve neredeyse aynayla *özdeş* gibiyse ve diğer yönden de aynadan *başka* ise, tıpkı onun gibi, sûfînin varlığı bir bakıma Hak ile özdeş ve bir bakıma da Hak'tan başkadır.[6]

Tasavvuf düşüncesinin zirve şahsiyeti Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) de Gazzâlî'nin bu alanda mîras bıraktığı birikimi daha da geliştirerek, sonradan kendine izâfe edilecek olan ve sistematik temellerini attığı *vahdet-i vücûd* düşüncesinin ana unsurlarını anlatmak için *ayna* metaforuna çokça başvurmuştur. Bu bağlamda o, *ayna* metaforunu, *Tanrı–insan özdeşliğini* değil, *Tanrı ile insan arasında aynı anda var olan özdeşlik/ayniyet ve başkalık/gayriyet* ilişkisini göstermek amacıyla kullanmıştır.[7]

Kendilerine "Elmalı erenleri" adını verdiğimiz,[8] İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği düşünce geleneğinin tâkipçileri konumundaki Vâhib-i Ümmî (ö.1004/1595), Eroğlu Nûri (ö.1012/1603), Sinân-ı Ümmî (ö.1067/1657) ve Niyâzî-i Mısrî (ö.1105/1694) gibi sûfîler ise *ayna* metaforunu, tasavvuf literatürünün genel karakterine uygun olarak üç farklı anlamda kullanmışlardır: Bunlardan *birincisi* "Cenâb-ı Hakk'ın tecellîleriyle var olan ve bu tecellîleri yansıtan *kesret âlemi*"[9]; *ikincisi* "Allah'ın zât, sıfat, isim ve fiillerine mazhar ve tecellîgâh olan ve bunları en güzel şekilde yansıtan *insan, insan-ı kâmil*"[10] ve *üçüncüsü* de *"kalp, gönül, ruh"*[11] anlamlarıdır.

Bu kısa girişten sonra, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de

6 Bk. Uluç, *age*, ss. 109-112.

7 Uluç, *age*, s. 113.

8 "**Elmalı erenleri**" isimlendirmesi bize âit olup, bugünkü *Antalya* ilinin *Elmalı* ilçesinde 16. ve 17. yüzyılda yaşamış ve yukarıda adı geçen ***Halvetî-Ahmedî*** silsilede birbirinin talebesi konumundaki mutasavvıflar ile **Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal** vb. ***Bektâşî*** meşrep sûfîleri kapsamaktadır. Geniş bilgi için bk. Ahmet Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, Elmalı Belediyesi Yayını, Ankara 2007.

9 Bk. Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, s. 159.

10 Bk. Ögke, *age*, s. 184.

11 Bk. Ögke, *age*, ss. 212-213.

ayna metaforuna yüklediği anlamları incelemeye geçebiliriz:

1. Tanrı-Âlem İlişkisi

İbnü'l-Arabî, *ayna* metaforunu genelde Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini açıklamakta kullanmakla birlikte, özelde bu metafora, bu ilişkiler yumağının karmaşıklığına ve çoğu kez de şaşırtıcılığına işâret etmek amacıyla başvurmuştur. Daha özelde o, *ayna* metaforuyla, mantık disiplinindeki *"üçüncü hâlin imkânsızlığı"* kuralının metafizik âlemde geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Bununla, Tanrı ile âlem arasında *özdeşlik* ve *başkalık* dışında başka bir ilişki biçiminin kastedildiği unutulmamalıdır.[12]

Esâsında *Fusûsu'l-Hikem*'i, "tek bir hakîkatin farklı *aynalar*daki görünümlerini ele alan bir kitap" olarak nitelemek mümkündür. Gerçekte bu durum, *varlığın birliği (vahdet-i vücûd)* dediğimiz düşünce sisteminin de özünü teşkil etmektedir.[13] İşte bu yüzdendir ki İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'un hemen en başında, eserine şu temel önermelerle girer:

> "Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vâsıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması sebebiyle 'kendini görmek istedi' de denilebilir; çünkü bir şeyin kendini kendisi vâsıtasıyla görmesi, *ayna* gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. *Ayna*da kişi kendini, bakılan cismin yansıttığı biçimde (sûrette) görür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak, [isimlerini ya da kendini görmek üzere] bütün *âlem*i ruhsuz bir beden gibi yarattı. *Âlem, tıpkı cilâsız bir ayna gibi oldu.*"[14]

İbnü'l-Arabî'nin *"cilâsız ayna"* nitelemesini daha iyi anlayabilmek için, onun yaşadığı dönemde kullanılan aynaların, parlatılıp cilâlanmış gümüş veya çelik pürüzsüz yüzeylerden oluştuğunu unutmamak gerekir. Aynaların parlaklığını yitirmesi ise, o mâdenin kararması veya paslanması anlamına gelmektedir.[15]

İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki ifâdeleri, tasavvufun yaratılış sırrını ve âlemin varlık sebebini açıklamak üzere sıkça başvurduğu temel bir argümanı, *"Kenz-i Mahfî"* hadîsini çağrıştırmaktadır. *"Bilinmez (gizli) bir hazîneydim;*

---

12 Uluç, *age*, s. 117.

13 Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî – Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 2006, s. 260.

14 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 25; Krş.: Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987, c. I, ss. 108-109.

15 Demirli, *age*, s. 25.

bilinmek istedim, âlemi yarattım ki onunla bilineyim" anlamına gelen bu kutsî hadîse[16] göre âlemin varlık sebebi, Yüce Allah'ın *bilinmek istemesi*dir. İbnü'l-Arabî, Cenâb-ı Hakk'ın bu bilinmek istemesini, bir bakıma *âlem aynasında görünmek istemesi*yle açıklamaktadır. Burada hareket noktası, bir şeyin kendini *doğrudan* ve *dolaylı*, başka bir deyişle *kendiliğiyle bilmesi* ile *ayna gibi başka bir yer vâsıtasıyla bilmesi* arasındaki temel farktır. Yüce Allah, kendini elbette biliyordu. Ancak bu bilme, bir şeyin *kendini kendisinde ve doğrudan bilmesi* demekti. Âlemin var olması, ikinci bilginin sonucudur. Bu ise Allah'ın başka bir şeyde kendini *görmesi* ve *bilmesi* demektir.[17]

Şurası da unutulmamalıdır ki, tasavvufî bilginin *keşf, müşâhede* ve *mükâşefe* gibi kavramlarla ifâde edilmesi, esâsında bunların her birinin bir *"görme"* çeşidine dayandığını göstermektedir. Ancak bu *görme*nin niteliği, *ayna*nın istidat ve kābiliyetine göre değişiklik göstermektedir:

> "Büyük bir cisim, küçük *ayna*da küçük görülürken, uzun *ayna*da uzun, hareketli *ayna*da ise hareketli görünür. Bazen *ayna,* özel bir açıdan sûretin aksini [büyük cismin küçük aynada küçük görünmesi] verirken, bazen sûretten ortaya çıkan şeyin aynısını verir."[18]

Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere, şahıs ile onun *aynadaki görüntü*sü (sûreti) özdeş değildir. Eğer öyle olsaydı, küçük aynada küçük, uzun aynada uzun, hareketli aynada (kendisi durduğu halde) hareketli görünmezdi. Nitekim bir insan, kendini dev aynasında görmekle dev olmadığı gibi, cüce aynasında görmekle de cüce olmaz. Ya da ayna kırılsa, görüntünün sâhibi olan insan parçalara ayrılmış olmaz. Fakat her şeye rağmen aynadaki görüntü o şahsa âittir; başkasına değil. O kişi hareket edince, *aynadaki görüntü*sü de aynı şekilde hareket eder. Bu da âlemdeki mümkün varlıkların Tanrı değilseler bile, tam olarak O'ndan başkası da olmadıkları anlamına gelmektedir. Yâni âlem, ne Cenâb-ı Hakk'ın aynıdır (özdeş) ve ne de gayrıdır (başka).[19]

"Doğa (tabiat) âlemi, tek bir aynadaki sûretlerdir. Hâyır! Doğa âlemi, farklı aynalardaki tek bir sûrettir. Burada bakış açısının farklılaşması sebebiyle yalnızca hayret vardır"[20] derken de İbnü'l-Arabî, aynı gerçeğe işâret etmektedir. Esâsında doğa âlemi, tek bir aynada görünen çeşitli görüntüler-

16 Bu rivâyetle ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Ögke, "Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin (960-1553) "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf,* Ankara 2004, yıl: 5, sayı: 12, ss. 9-24.

17 Demirli, *age,* ss. 268-269.

18 İbnü'l-Arabî, *Fusûs,* s. 53.

19 Uluç, *age,* ss. 126-127; ayrıca bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c. I, ss. 116-117.

20 İbnü'l-Arabî, *Fusûs,* s. 76.

dir. Yâni tabiat âlemi, sayma (taaddüd) ve çoğalma (tekessür) ortaya çıkmaksızın, ilâhî zât aynasında bulunan bire bir görüntülerdir. Bir başka açıdan ise doğa âlemi, ilâhî zâttan ibâret olan tek bir sûretin, çeşitli aynalar konumumdaki hakîkat görüntülerinde izleniminden ibârettir. Şu halde Allah ile kendi aralarında çeşitli perde ve engeller bulunan kimselerin hakîkate bakış açıları birbirinden farklı olacaktır. Hal böyle olunca da varlık dünyâsındaki bu çeşitli görüntüler karşısında onların hayrete düşmeleri kaçınılmaz olur. Çünkü aklî düşüncesi kendine perde ve bağ olan kişi, doğada yaratılmış bulunan çeşitli sûretlere baktığında, bu farklı farklı görüntülerin ne olduğunu ve yegâne varlıkla aralarındaki bağlantıyı çözmeye çalıştıkça, hayreti kat kat artar ve işin hakîkatini bir türlü anlayamadığı için de kendi kendine çırpınır durur.[21]

Ayna ve *aynadaki görüntü*yle ilgili şu üç temel bağlantı göz önünde bulundurulursa, Tanrı-âlem ilişkisi konusu daha iyi anlaşılmış olacaktır:

1. *Görüntü, ayna* olmadan ortaya çıkamaz. İbnü'l-Arabî'ye göre "şey"lerin (diğer varlıkların) varlık bulması, onların *Hak aynası*nda zuhûr etmelerinden başka bir şey olmadığından, *ayn*lar (varlıkların sâbit hakîkatleri) ancak bu düzlem sayesinde var olurlar. Bu da nihâî anlamda, *görüntünün varlığı aynanın varlığına bağlıdır,* demektir.
2. *Ayna* ile *görüntü* ve görüntü ile *görüntünün sâhibi* özdeş değildir. Bunlar arasındaki ilişki, *"ne/ne de"* ve *"hem/hem de"* ilişkisidir. *Ayna* ile *görüntü* arasında var olan bir *arada-olma* hâlinden söz etmek mümkündür.
3. *Ayna,* üzerinde *görüntüsü* olmasa bile *ayna* olmaya devam eder; onun varlığı görüntüye bağlı değildir. Fakat *ayna*nın aynalık vasfının tam anlamıyla ortaya çıkması, ancak aynalık işlevini yerine getirmesiyle gerçekleşir. Yâni *ayna,* üzerindeki *görüntüler*le kemâl bulur.[22]

*Âdem fass*ında âlemi ve insanı Cenâb-ı Hakk'ın bir *ayna*sı olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, *Şît fass*ında ise bu kez Hakk'ı, âlem ve insan için bir *ayna* olarak tasvir eder:

> "*Tecellî edilen şey,* yalnızca kendi sûretini *Hakk'ın aynası*nda görmüştür; yoksa Hakk'ı görmemiştir. Zâten sûretini ancak kendisinde gördüğünü bildiği durumda, Hakk'ı görmesi de mümkün değildir. Bu durumda Hak, *gören kişi için* bir *ayna* gibidir. Kişi, sûreti *ayna*da görünce, sûretleri veya kendi sûretini ancak onda gördüğünü bildiği halde, *ayna*yı göremez. Allah, bu *ayna* örneğini zât tecellîsi için bir misâl olarak ortaya koymuştur.

21 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c. II, ss. 29-30.
22 Uluç, *age,* s. 127.

> Böylece *tecellî edilen,* Hakk'ı görmediğini bilir. Görme ve tecellîye, bundan daha yakın ve benzer bir örnek yoktur. *Ayna*da bir sûreti gördüğünde, *ayna*nın cismini de görmeyi bir dene! Kesinlikle göremezsin. Hattâ *aynalardaki görüntüler*de durumun böyle olduğunu algılayan bâzı insanlar, görülen sûretin, görenin gözü ile *ayna* arasında [perde] olduğu fikrine varmıştır [Bu sebeple aynanın görülmesi mümkün olmaz]."[23]

Şeyh-i Ekber'in burada Cenâb-ı Hakk'ı âlem ve insan için bir *ayna* olarak nitelemesi, onun nâfile ve farz ibâdetlerle Allah'a yaklaşma konusundaki görüşünün başka bir ifâdesidir. Bu tür vesîlelerle yaklaşmalarının sonucunda kul ve Hak Teâlâ, -tâbir câizse- birbirleri için bir *araç* hâline gelir. Birinci durumda kul, Hakk'ın *kendisiyle ve kendinde kendini gördüğü* bir *ayna*dır. İkinci durumda ise kul, kendini Cenâb-ı Hak *ayna*sında görür. Kul kendini gördüğünde Hakk'ı göremez; çünkü Hak Teâlâ bir *ayna* gibidir.[24]

Hakk'ın kula ayna oluşu, kulun yeteneği (istidat ve kābiliyeti) ölçüsüncedir. Dolayısıyla *aynadaki görüntü* (tecellî), kendisinde tecellî gerçekleşen kulun yeteneğinin görüntüsüdür (istidâdının sûretidir). Bu durumda ilâhî tecellî, kulun yeteneğinin görüntüsüne *ayna* olur. Kul, kendi yeteneğinin görüntüsünde ilâhî tecellîyi gördüğünde, *Hak aynası*nda kendi görüntüsünden başka bir şey göremez. Dolayısıyla kulun *Hak aynası*nda gördüğü, mutlak olarak Hak Teâlâ değildir. Zira kulun Hakk'ı mutlak olarak görmesi mümkün değildir. Çünkü kulun ilâhî ilimde sâbit bulunan hakîkati (ayn-ı sâbitesi) Cenâb-ı Hakk'ın zâtının tecellîlerinden (şe'n) biridir. Bunun için ilâhî tecellîde kendisine tecellî edilen kulun baktığı/gördüğü şey, ancak kendisinin sâbit hakîkatinden ibârettir. İlâhî tecellîlerden birini görmekle kul, Cenâb-ı Hakk'ın zâtını görmüş olmaz. Ancak kul, kendi görüntüsünü, yine O'nun varlığının içinde gördüğünü bilir. Bu durum, duyular dünyâsında *ayna* içinde yansıyan görüntüleri görmeye benzer. İnsan, *ayna* içinde yansıyan görüntüleri ya da kendi görüntüsünü *ayna* içinde gördüğünü bilir; fakat *aynanın cismi*ni göremez. Yâni *aynadaki görüntü*ye dalmış durumdayken, *aynanın cismânî yüzeyi*ni görmek mümkün olmaz. Zıddı da mümkündür: *Aynanın yüzeyi*yle meşgulken de *aynadaki görüntü*yü gereği gibi görmek imkânsızdır. Çünkü aynı anda hem *görüntü*yü, hem de *aynanın yüzeyi*ni görmek mümkün değildir. Bununla birlikte insan, bakışının aynı zamanda her ikisine de yönelik olduğunu bilir. İşte *ayna*da görme işinin bu tür özelliklerini, Cenâb-ı Hak, üzerinde tecellî ettiği kulun O'nu mutlak sûrette göremeyeceğini, ancak kulun kendi yeteneği ölçüsünde yansımasını görebileceğini

23 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 48.
24 Demirli, *age*, s. 58.

insanlara göstermek için bir örnek olarak sunmuştur.[25]

Bundan sonra İbnü'l-Arabî, bu konudaki nihâî hükmünü şöyle dile getirir:

> "O halde Hak, kendini görmen için *senin aynan*dır. *Sen* de, isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin –ki isimler O'nun aynısıdır– ortaya çıkışında *Hakk'ın aynası*sın."[26]

Yâni sen, Hakk'ın ahadiyet zâtında gizli (açığa çıkmamış) idin. O'nun kendi varlığına (vücûd) tecellî etmesiyle birlikte, o tecellînin görüntüsü O'nun ilminde ortaya çıktı. Yine O'nun varlık mertebelerinden her birine inişiyle (tenezzül), o ilmî sûret ile sen görünür (zâhir) oldun. Dünyâ hayâtındaki durumun böyledir; bundan sonra gideceğin berzah yurdu ve âhirette de böylesin. Eğer sen, bu dünyâdaki görünümüne ârız olan ilgilerinden ve nefsânî sıfatlarından arınmış olsan, Hakk'ın varlığındaki kendi sâbit gerçekliğini görürsün. Dolayısıyla Hakk'ın varlığı, kendi nefsini görmek için sana *ayna* olmuş olur. Aynı şekilde sen insan sûretinde göründüğün için, Hakk'ın bütün isimlerine mazhar ve o isimlerin hükümlerini kabul etmeye yeteneklisin. Çünkü Allah, Âdem'i kendi sûreti, yâni sıfatı üzere yarattı. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak, tecellîlerinin bütün yansımalarını en iyi şekilde senin izâfî varlığında görür. Öyleyse senin varlığın da, isimlerini görmede ve isimlerinin hükümlerinin ortaya çıkışında *Hakk'ın aynası* olmuş olur.[27]

> "Hakk'ı kendimiz vâsıtasıyla ve kendimizden bildiğimize göre," der İbnü'l-Arabî: "kendimizle ilişkilendirdiğimiz her şeyi O'nunla ilişkilendirdik. … Böyle olunca Hak kendini bize göre nitelemiştir. Bu sebeple biz, O'nu görürken kendimizi görürüz. Hak da bizi görürken, kendini görür."[28]

Burada da hem Hakk'ın halk (yaratılmışlar) için ve hem de halkın Hak için bir *ayna* konumunda olduğu açıkça belirtilmektedir. Her şeyden önce Cenâb-ı Hak hakkındaki bilgimizi *"biz"*den elde etmekten başka imkânımız yoktur. Bu *"biz"*, özel olarak *nefsimiz*, genel olarak ise bütün *âlem*dir. Özel anlamda *"biz"*, *"Kendini bilen Rabb'ini bilir"*[29] hadîsinde dile getirilmişken, genel anlamda *"biz"* ise *"görünenden görünmeyene ulaşma"* şeklinde kalıplaştı-

---

25 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, ss. 206-207.

26 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 48.

27 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 210.

28 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 29.

29 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İştehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, II. baskı, Beyrut, 1351 H., c. II, s. 262.

rılmış bir düşüncenin ifâdesidir. Esâsen sûfîlerin sıklıkla dile getirdikleri *"Kendini bilen Rabb'ini bilir"* cümlesi, *"görünenden görünmeyene ulaşma"* yönteminin alt anlamıdır. O halde insanın kendini bilmesi, gerçekte Cenâb-ı Hakk'ı bilmesi demektir ve Yüce Allah da insanda kendini bilir.[30]

2. İnsan, İnsan-ı Kâmil

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemlerden her bir varlık Cenâb-ı Hakk'ın tecellîlerini yansıtan birer *ayna* olmakla birlikte, bunlar tam anlamıyla cilâlanıp parlatılmış kusursuz *aynalar* değildir. İlâhî tecellîlerin yansımalarını en mükemmel şekilde alıp en açık ve kusursuz bir şekilde gösterecek *ayna*, bu âlem üzerinde ancak *insan*dır. Çünkü *insan*, ilâhî bir numûnedir.[31]

*Fusûs'*un hemen başındaki ilk cümlelere[32] tekrar bakacak olursak, *ayna*nın *insan* ve *insan-ı kâmil*i simgeleyen en temel özelliklerinden birine daha dikkat çekmemiz gerekmektedir: *Işığı veya görüntüyü kendi özelliğine göre göstermesi*. Bu özelliğiyle *ayna,* sûfîlerin genel varlık teorisinde çok önemli yer tutan istidat ve kābiliyetleri anlatır. Her insan, insan olmak bakımından birdir. Ancak birtakım kişisel özelliklerde bazı farklılıklar olması tabiîdir. Âlemdeki her şeyin ilâhî ilimde sâbit bir hakîkatinin *(a'yân-ı sâbite)* bulunduğunu ve bu hakîkatin *ezelî* ve *yaratılmamış* olduğunu kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre, nasıl ki farklı *aynalar* kendi özelliğine (çukur ya da tümsek, parlak ya da puslu, tek parça ya da kırık, vs. oluşuna) göre ışıkları ve görüntüleri değiştiriyorsa, tıpkı onun gibi başta insan olmak üzere *mümkün varlıklar* dediğimiz Cenâb-ı Hakk'ın dışındaki varlıklar da a'yân-ı sâbiteden tecellî eden hakîkatleri kendi istidat ve kābiliyetleri ölçüsünde değiştirerek yansıtırlar.[33]

İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak, tecellîlerini yansıtan bir *ayna* konumundaki *âlemin cilâlanması*nı dileyince, *insan*ların atası olan Hz. Âdem'i yaratmıştır. Çünkü Hz. Âdem'in rûhu ruhlar âleminin, aklı akıllılar âleminin, nefsi canlılar dünyâsının ve cesedi de ölüler âleminin *cilâ*sıdır. Böylece o, mükemmel yaratılışıyla bir cesed hükmündeki âlemin rûhu olmuştur.[34] Eğer Âdem var olmasaydı, âlemin vücûdu ruhsuz ve cansız yere serilmiş bir *ceset*

30 Demirli, *age*, s. 42.
31 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 158.
32 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 25.
33 Demirli, *age*, ss. 271-272.
34 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 114, 119.

ya da *cilâsız* bir *ayna* gibi kalırdı.[35]

Bir başka yerde Şeyh-i Ekber, *ayna*nın temel özelliklerinden yararlanarak konuyu şöyle açar:

> "Büyük bir cisim, küçük *ayna*da küçük görülürken, uzun *ayna*da uzun, hareketli *ayna*da ise hareketli görünür. Bazen *ayna,* özel bir açıdan sûretin aksini [büyük cismin küçük aynada küçük görünmesi] verirken, bazen sûretten ortaya çıkan şeyin aynısını verir. Bu durumda sağ yön, *ayna*ya bakan kişinin sağının karşısında bulunurken, bazen sağ solun karşısında bulunur. Bu, *ayna*lardaki yaygın durumdur ve genel hâle benzer. Âdet [olağan durum] aşıldığında, sağ sağın karşısında bulunur ve yansıma ortaya çıkar. Bunlar, *ayna*lara benzettiğimiz *tecellî*nin gerçekleştiği mertebenin hakîkatinin verileridir. Yeteneğini [istidat ve kābiliyet] bilen kişi, onun [neyi] kabul ettiğini de bilir. Neyi kabul ettiğini bilen ise yeteneğini, kabul gerçekleştikten sonra bilebilir. Bununla birlikte, onu kabaca ve genel olarak bilir."[36]

Buradaki *"âdet (olağan durum) ve âdetin aşılması"* deyimiyle, aynaların genel olarak insanın karşısında bulunması ve istisnâî olarak başın üstünde veya başka bir yerde ya da sayısal olarak birden fazla olması gibi durumlar anlaşılmalıdır. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin amacı *ayna*larla ilgili bilgi vermek değildir; onun asıl maksadı, *görme* olayında *insan* ile *bilgi kaynağı* arasındaki ilişkiyi açıklamaktır.[37] Yâni bir insanın istidat ve kābiliyeti ne ölçüde ise, ilâhî bilgiden aldığı pay ve tecellîleri yansıtma derecesi de o ölçüde olacaktır. Birer küçük *ayna*dan ibâret olan her bir insanda Cenâb-ı Hak, onun yeteneğinin gösterdiği kadar görünür. Yâni *ayna*da beliren *görüntü*, her ne kadar bakanın özdeşi (aynısı) ise de aynanın çukur/tümsek/hareketli vb. gibi özel durumuna ve bakanın ona yakınlığına göre farklı farklı ortaya çıkar. Dolayısıyla birtakım *aynalar* konumundaki ilâhî ve kevnî varlık mertebelerinin her aşamasında keşf sâhibi olan insan bir sûret görse, bu kendisinin sûretidir. Ancak hangi varlık mertebesinde görmüş ise o görüntü, o aşamanın hakîkatinin gereklerine göre dönüşüp başkalaşır. Öyleyse her bir insana ulaşan ilâhî ihsanlar, o kişinin sâbit hakîkatinden gelir.[38]

*Şît fass*ında bu görüşlere yer veren Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *İlyas fassı*ndaki şu ifâdeleri de aynı fikri destekler niteliktedir:

> "Hak, bütün sûretlerde tecellî edendir. Buradan anlaşılır ki, bir sûret diğe-

35 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c. I, s. 131.
36 İbnü'l-Arabî, *Fusûs,* s. 53.
37 Demirli, *age,* s. 61.
38 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c. I, ss. 241-242.

rinin aynı değildir. Sanki tek hakîkat *ayna* makāmında bulunmuştur. Bu *ayna*ya bakan biri, kendi inancındaki sûreti gördüğünde onu tanır ve onaylar. *Ayna*da kendi sûretini ve başkasının sûretini gördüğü gibi, başka bir insanın inancındaki sûreti gördüğünde ise onu inkâr eder. Öyleyse *ayna* tek hakîkattir; görülen sûretler ise çoktur. Bütün bu sûretlerden hiç biri *ayna*da değildir. Bununla beraber *ayna*nın bir açıdan sûretlerde etkisi varken, başka bir açıdan yoktur. *Ayna*nın sûretlerdeki etkisi, görüntüyü küçük, büyük, uzun, kısa, geniş vb. gibi değişik sûretlerde ve ölçülerde yansıtmasıdır. O halde *ayna*nın etkisi ölçülerdedir ki, o da görüntülerle ilgilidir. *Ayna*nın bu tarz başkalıkları vermesi, görülen şeylerin ölçülerindeki farklılıktır. Bu *ayna*lardan herhangi birine bak, [ama] bütüne bakma! Söz konusu bakış, zât olması bakımından [O'na] bakmandır. Hak âlemlere muhtaç değildir. İlâhî isimler bakımından ise, Hak *ayna*lara benzer. Hangi ilâhî isimde sen ya da başka biri kendine bakarsa, o ilâhî ismin hakîkati kendisine bakan kişiye görünür."[39]

*Ayna*nın bir başka yönü, *konumu*dur. Buna, *ayna*nın ışığı aldığı yönleri de ekleyerek söyleyecek olursak, aynanın konumu görüntüyü belirler ve aynalar arasındaki derecelenme bu konumlara bağlıdır. *Ayna*nın ideal konumu, ışığı tam olarak algılayabileceği bir şekilde *(paralel ve karşı karşıya)* bulunmasıdır. Paralel konumdayken *ayna*, kendine yansıyan ışığı bozmadan ve özelliğini kaybettirmeden alır. Ama *ayna*, paralel ve tam karşı karşıya olma hâlinden uzaklaştığı ölçüde, kendine yansıyan görüntüleri tahrif etmeye ve farklı bir formda yansıtmaya başlar. İşte tıpkı bunun gibi, Allah'ın ilmi hakîkatte bir ve tek olmasına rağmen, birer *ayna* konumundaki *insan*ların O'ndan aldıkları bilgi ve mârifetleri, Cenâb-ı Hak ile *paralel ve yüz yüze/tam karşısında ve yanında* olup olmamalarına göre farklılık gösterir. İşte tasavvufta *seyr ü sülûk* dediğimiz mânevî eğitim yöntemlerinin ana gāyesi de *insan aynası*nın kuvve (potansiyel) hâlinden bilfiil (kinetik) olarak paralel/yüz yüze bir konuma yerleştirilip Cenâb-ı Hakk'ın tecellîsini tahrif etmeden yansıtabilir bir hâle getirilmesidir.[40]

İşte söz konusu ilâhî tecellîleri, engelsiz gören ve pürüzsüz/tertemiz bir *ayna* gibi en mükemmel biçimde yansıtan varlık *insan-ı kâmil*dir. Cenâb-ı Hak ilk önce onun *kalb*ine, sonra da onun vâsıtasıyla bütün âleme zât ve isimleriyle tecellî etmiştir. Bu durum, bir *aynanın ışığı*nın, ona paralel duran başka bir *ayna*ya yansımasına benzer. Tıpkı bunun gibi, ilâhî isimlerin a'yân-ı sâbitedeki ve ezelî ilimdeki hakîkatleri, varlık alanında en mükemmel şe-

39 İbnü'l-Arabî, *Fusûs,* s. 202-203; İlgili metnin yorumu için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c. IV, ss. 48-50.

40 Demirli, *age,* ss. 272-273.

kilde ancak *insan-ı kâmil* aracılığıyla ortaya çıkmıştır.[41]

3. Kalp

Kalp terimini açıklarken kelimenin kök anlamından hareket eden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *kalb*in hallerde ve işlerde her an şekilden şekle girme özelliğine dikkat çeker. Ona göre *kalp,* duygu ve hislerin mahalli olmaktan öte, *bilgi*nin mahallidir. Dolayısıyla *kalb*in Tanrı bilgisine ilişkin sınırsız kābiliyeti vardır; çünkü o, her an bir halden ötekine geçerek yepyeni bilgiler edinme yeteneğine sâhiptir. Cenâb-ı Hak da her an tecellî etmekte *(teceddüd-i emsâl – halk-ı cedîd)*, ne bir kişiye iki kez aynı tecellî ile ve ne de iki kişiye aynı tecellî ile tecellî etmektedir. Bir tecellîgâh olarak *kalp,* bu yüzden tecellî ilmini elde edebilecek en uygun araçtır. Oysa *akıl*, lugat anlamıyla kalbin tam zıddıdır. Çünkü *akıl*, "düğüm", "bağ" veya "bukağı" anlamlarına gelen *"ıkāl"*den türemiştir.[42] Bu yüzden akıl, Cenâb-ı Hakk'ı belli bir biçimde tanımlamakla O'nu sınırlamaya çalışır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre *akıl*, mârifetullâhı elde etme işinde yeterli ve uygun bir araç değildir.[43]

Esâsen *Fusûs'*un hemen başındaki ilk cümlelerde[44] İbnü'l-Arabî, *ayna*ya sadece atıf yapmakla kalmaz; âdetâ onun bütün unsurlarını ve özelliklerini de kendi görüşünü anlatmak için işlevselleştirir: *Ayna*nın işe yarar olabilmesi için, *cilâlı* olması gerekmektedir. *Âlem* bir *ayna* ise, onun aynası da *insan*dır. Öyleyse *insan aynası*nın *cilâlı* ya da *paslı* olmasından söz edilebilir. Bir şeyin *cilâlanması* ve kirden, pastan arındırılması, çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle *kalbin arındırılması*nı ifâde eder. *Kalp* bir *ayna*dır ve bu *ayna*nın görüntüyü iyi yansıtabilmesi için her türlü kirden, pastan temizlenmiş olması gerekir. Pas ve kir, sûfîlerin "dünyâ ilgileri (mâsivâ)" dedikleri, *kalb*in Allah'tan başka şeylere ilgi duymasıdır. Esâsen tasavvufun hedefi de *kalb*i saf ve tertemiz, arınmış bir *ayna* hâline getirmektir. Ancak bu sayede *ayna,* kendisine yansıyan şeyleri gösterebilir.[45]

Ne var ki, halden hâle giren ve tecellî edilen yerin özelliğini kazanan şey, *kalb*in ya da *kalbin sâhibi* sûfînin kendisi değil, bizzat kalbe tecellî eden Cenâb-ı Hak'tır. İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu, bütün âlemi Cenâb-ı Hak karşısında *ayna* saymaktan, özel olarak *kalb*i *ayna* saymaya doğru bir eğilimden

41 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c. I, s. 129.
42 *Aynı eser,* c. I, s. 121.
43 Uluç, *age,* ss. 167-168.
44 İbnü'l-Arabî, *Fusûs,* s. 25.
45 Demirli, *age,* s. 271.

ibârettir. *Ayna* ise, kendisine yansıyan şey karşısında *edilgen* değil, *etken* olarak bulunur. Çünkü bütün sûretler, *ayna*ya göre ve *ayna*nın etkisiyle ortaya çıkar. Başta da belirttiğimiz gibi, yaratılışın yegâne sebebi, Cenâb-ı Hakk'ın tecellîlerini yansıtan *ayna*nın (*âlem, insan* ya da *kalp*) ortaya çıkarttığı sûretle O'nun kendini bilme hakkındaki ilâhî irâdesidir. Öyleyse *âlem*i, insanı veya *kalb*i bir *ayna* saydığımızda, onu mutlak anlamda *edilgen* saymak gerçekle bağdaşmaz.[46]

Aynadaki görüntüler konumundaki âleme yansıyan ilâhî tecellîler, ilk önce her dönemde bir tek olan *insan-ı kâmilin kalp aynası*na yansır; ondan sonra da onun *kalb*inden bütün varlıklar dünyâsına yansımak sûretiyle dağıtılır.[47]

Sonuç

Ayna metaforu, Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin sistematik temellerini attığı *vahdet-i vücûd* düşüncesinin içerdiği çoğu problemin çözümünde ve bu çözümün ifâdesinde çok önemli bir yere sâhiptir. İbnü'l-Arabî'nin bütün oluşu Hakk'ın durmaksızın her an süren tecellîsi olarak gördüğü hatırlanacak olursa, *ayna*nın, *yansıtma* özelliği sayesinde, bir varlık tasarımını açıklamakta kullanılan çok başarılı bir metafor olduğu görülür. Hattâ *ayna*nın, zihin tarafından üretilen yapay bir *metafor* olmaktan da öte, *metafor* teriminin kavramsal çerçevesi içinde en temel unsur olan *sembol* niteliğini[48] taşıdığı da söylenebilir.[49]

İşte bu yüzdendir ki İbnü'l-Arabî, *Tanrı – âlem ilişkisi, insan, insan-ı kâmil* ve insanın ilâhî bilgiyle bağlantısını sağlayan *kalb*i açıklamak üzere sık sık *ayna* metaforuna başvurmuştur. Buna göre *ayna,* tek bir hakîkat olan Vücûd (Cenâb-ı Hak); onun dışındaki diğer varlıklar ise bu *aynadaki görüntüler*dir (sûretler). Şeyh-i Ekber, bu metaforu, *ayna*nın *a'yân-ı sâbite,* Hakk'ın ise *aynada yansıyan görüntüler* olduğunu ifâde için de kullanır. Yine o, Tanrı – âlem ilişkisini açıklarken Cenâb-ı Hakk'ın da yaratılmışlar (halk) için bir *ayna* konumunda olduğunu söyler. Buna göre yaratma, Cenâb-ı Hakk'ın *mümkün/izâfî varlıklar aynası*nda veya mümkün varlıkların *Hak aynası*nda

46 Demirli, *age,* ss. 392-393.

47 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* c. I, s. 134.

48 *Sembol*ün ***metafor*** teriminin kavramsal çerçevesi içinde yer alan en temel unsur olduğuna dâir bk. Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım,* ss. 9-33.

49 Uluç, *age,* s. 177.

tecellîsi/ortaya çakmasından başka bir şey değildir. Ancak âlem, ne Cenâb-ı Hak ile özdeştir (aynıdır), ne de O'ndan başkadır (gayrıdır). İşte İbnü'l-Arabî, âlemin bu ontolojik aradalık özelliğini, *aynadaki görüntü* ile bu *görüntünün sâhibi* arasındaki ilişkiye benzeterek anlatır.

İnsan ve evrendeki en yetkin varlık olan *insan-ı kâmil* konusunu izah etmek için de *ayna* metaforuna başvuran İbnü'l-Arabî, genel anlamda insanı, özelde ise kâmil insanı; bazen *kâinat aynasının cilâsı,* bazen de bu *ayna*dan ayrı, ama yine de *evren aynası*nın bir prototipi mâhiyetindeki kapsayıcı bir *ayna* olarak tasvir etmektedir.

*Kalb*i de rûhânî/mânevî âlemi yansıtan bir *ayna* gibi düşünen Şeyh-i Ekber'e göre insan, bu *kalp aynası*na bakarak lâhûtî âlemin bilgisini elde edebilir. Ama kalbin bu âlemi gerçekte olduğu gibi yansıtabilmesi ve gerçekten doğru bilgiler alabilmesi için, onun tertemiz ve yeterince parlak olması gerekir. İşte mutasavvıfların *kalp tasfiyesi* ve *nefs tezkiyesi* dedikleri arındırma yöntemlerinin asıl amacı, insanın *kalp aynası*na ârız olan ve dolayısıyla da onun *aynalık* özelliklerini azaltan, hattâ kaybettiren kir, pas ve lekeleri gidermektir.

Eğer *kâinat aynası* olmasaydı, Cenâb-ı Hak bilinemez ve görünemezdi. *Hak aynası* olmasaydı, halk istidat ve kābiliyetlerini göremez ve bilemezdi. *İnsan ve insan-ı kâmil aynası* olmasaydı, doğa âlemi ruhsuz ve cansız bir ceset gibi ölü kalırdı; insan ve insan-ı kâmil kâinâtın rûhu ve cilâsı olmuştur; evren, onunla canlanmış ve hayat bulmuştur. Ve nihâyet *kalp aynası* olmasaydı, insanın lâhûtî âlemle irtibâtı olmaz, rûhânî (mânevî, metafizik) bilgi ve hikmetten yoksun kalırdı.

Sadece *Fusûs*'taki *ayna* metaforu ile ilgili bir araştırma bile göstermektedir ki metaforlar, İbnü'l-Arabî'nin ezelî hikmet ve hakîkati açıklamada kullandığı dilin en önemli unsurlarından biridir. Esâsında bu, tasavvuf düşünce sisteminin bütünü için de geçerlidir; diğer sûfîleri bundan ayırmak mümkün değildir. Mutasavvıfların sıklıkla metaforlara başvurma ihtiyâcı hissetmelerinin sırrı da metaforların doğasında yatmaktadır: Metaforlar, metafizik âlemle ilgili aşkın hakîkatleri ifâde etmek üzere kullanılan simgeler (semboller), teşbihler, temsiller, mecazlar, kinâyeler ve istiâreler bütünüdür. Yâni metaforlar, aşkın gerçeklikle içkin bir ilişkiye sâhiptir.

Tasavvufun ana karakterine de bakacak olursak; konusu bakımından ilâhî (mânevî, rûhânî, metafizik) alanla ilgili soyut hakîkatleri cismânî (fizikî, somut) bir alanda yaşayan insanlara, yine bu dünyânın şartları ve araçları çerçevesinde anlatmak problemiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Bu sorunun

aşılmasında başvurulacak en önemli araç ise metaforik dildir. İşte sûfîler, soyut kavramların aklîleştirilmesi ve hattâ bundan da öte bir zenginlik kazandırılması amacıyla, insanların duyular âlemindeki gündelik hayatlarında her an görüp durdukları, bilip tanıdıkları eşyâları, metaforik anlamlar yükleyerek kullanmışlardır. Üstelik metaforlar sayesinde, sûfînin mânevî tecrübelerinin ürünü olan hakîkat bilgisi kalplere daha nüfuz edici bir hâl almaktadır. Bir de tasavvufî sırların üzeri metaforlarla örtülürse, hem bunları anlayana bir tür örtülü mesaj verilmiş olmakta; hem de ehil olmayanlara karşı sırrın korunması, başka bir deyişle çarçur edilmesi engellenmiş olmaktadır.

İşte bu yüzdendir ki tasavvufun gücü, bir bakıma metaforların gücünde yatmaktadır.

Kaynakça

el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İştehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, 2. baskı, Beyrut 1351 H.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. baskı, İstanbul 1996.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşref es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud, Dâru'l-Fikr*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, yy., ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul 2006.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992.

Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van 2005.

--------, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, Elmalı Belediyesi Yayını, Ankara 2007.

--------, "Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin (960-1553) "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, yıl: 5, sayı: 12, ss. 9-24.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul 2007.